

FRANCESCO D'ASSISI

NELL'8° CENTENARIO DELLA NASCITA

La vita di S. Francesco di Assisi si svolge in un tempo di trasformazione e di rinnovamento nella vicenda della Chiesa. Si tratta di un tempo di grandi speranze e di grandi timori, un tempo di incertezza e di dubbio. Dio manda talvolta simili stagioni nella storia del mondo perché siano svelati i segreti pensieri dei cuori, perché gli uomini possano scegliere di nuovo con piena libertà per o contro la verità, per o contro quella presenza definitiva della verità di DIO nella storia che è l'uomo Gesù di Nazareth.

Vi sono secoli in cui l'adesione alla verità è mediata da quella ad un certo insieme di valori socialmente accettati. Si aderisce allora al cristianesimo aderendo ad una tradizione familiare e nazionale, ad un costume consolidato. L'incontro con Cristo genera un ethos in cui i valori dell'uomo divengono particolarmente evidenti. Abitando in quella dimora spirituale che è l'ethos della famiglia e della nazione, permeato e portato alla sua ultima profondità dall'incontro con Cristo, diventa allora possibile familiarizzarsi con il cristianesimo, assorbirlo attraverso l'abitudine ed una consuetudine che inizia con la vita stessa, con la concezione all'interno di una famiglia cristiana.

Accade però anche che i modi di vivere tradizionalmente accettati siano travolti dal ritmo della trasformazione storica. Nuovi modi di produrre e di lavorare, nuovi modi di abitare e di istruirsi, nuove forme politiche e sociali sconvolgono l'orizzonte di una civilizzazione che ha lasciato permeare dalla fede le proprie condizioni di vita. I modi di pensare e di vivere <<tradizionali>> improvvisamente appaiono come un ostacolo al desiderio di una vita più degna e più piena, se ne vedono tutti i difetti e tutti i lati negativi, si desidera di abbandonarli e di sostituirli con una nuova cultura. In quei momenti, spesso, pare che con le antiche abitudini e le antiche forme di vita anche il cristianesimo sia destinato a scomparire. Non è infatti più possibile aderire alla fede in forza semplicemente di una tradizione quando il processo stesso della tradizione sembra essersi interrotto. La parola tradizione indica la consegna da parte dei padri ai figli dei valori sperimentati come veri nella vita e quindi degni di essere *messi alla prova*, verificati ancora una volta, nella vita dei figli. Nei tempi di cambiamento vorticoso e di troppa rapida trasformazione questo processo sembra interrompersi: troppo diverse sono le nuove condizioni di vita rispetto alle antiche perché il paragone sia possibile e la sapienza accumulata degli anziani sembra andare in un certo senso fuori corso. Ad un livello più profondo, certamente, il dialogo fra le generazioni continua: esso costituisce l'inevitabile tessuto della civilizzazione umana, tuttavia in superficie la rottura pare essere assoluta.

Quando la tradizione si spezza il destino del cristianesimo sembra essere segnato. Chi infatti può aderire a Cristo, chi può incontrare Cristo se non passando attraverso l'eredità di una civilizzazione permeata dall'ethos dei suoi discepoli? Se questa civilizzazione finisce sembrerebbe necessariamente dove finire anche il cristianesimo. Come potremo infatti noi diventare nuovamente contemporanei di Cristo per trarre dall'incontro con Lui l'energia per costruire un'altra e diversa civiltà, per incarnare il cristianesimo in un contesto storico totalmente diverso? E' sulla base di queste o simili considerazioni che i filosofi della storia (ed oggi i sociologi che ne hanno ereditato le funzioni) sogliono proclamare davanti al processo di straordinaria trasformazione che investe il nostro mondo contemporaneo la fine del cristianesimo. E' sulla base dello stesso tipo di considerazioni che la grande filosofia reazionaria francese faceva coincidere la difesa del cristianesimo con quella dell'Ancien Régime, dell'ordine sociale dei secoli passati.

Queste posizioni, a loro modo piene di buon senso umano, dimenticano la promessa che Gesù ha fatto alla Chiesa di inviare per assisterla lo Spirito. Lo Spirito fa germogliare i <<figli di Abramo anche dalle pietre>>, cioè fa rinascere la fede anche là dove la tradizione umana a cui essa era affidata appare morta. Lo Spirito rende nuovamente contemporanei di Cristo perché nei momenti di difficoltà e di crisi il cristianesimo possa in un certo senso ricominciare dal principio, dalla evidenza e forza della sua origine. Lo Spirito opera questo suscitando dei santi.

Così avvenne nel caso di Francesco. I suoi discepoli, coloro che lo seguirono affidandogli la loro vita, lo considerarono come un <<alter Christus>>. Le parole della tradizione cristiana, le stesse parole della liturgia, che suonavano lontane e quasi incomprensibili sulle labbra degli uomini di Chiesa di quel tempo, divenivano cariche di una straordinaria forza di convincimento quando venivano ripetute da Francesco. Con quelle parole Francesco comunicava l'esperienza straordinaria della scoperta, attraverso l'incontro con Cristo, dello *spazio interiore* della propria anima. Ognuno ha un simile spazio interiore, e deve cercarlo per tutta la sua vita, perché solo in esso egli è davvero a casa propria, nella dimora spirituale in cui l'uomo è veramente uomo e ciascuno può dire <<qui propriamente io sono me stesso>>. Tuttavia questo spazio, che è nell'uomo, è chiuso allo sforzo che questi può fare per appropriarsene. Questo spazio, che è in noi, occorre che un altro ce lo apra; a questa ultima profondità di noi stessi dobbiamo essere introdotti dall'incontro con un altro.

Ogni incontro autentico dell'uomo con l'uomo (e soprattutto l'incontro dell'uomo con la donna e dei padri con i figli) introduce in qualche modo a questo spazio interiore, ci conduce verso noi stessi. Ciò avviene però ancora sempre in modo parziale, enigmatico,

talvolta illusorio. In quegli incontri il mistero dell'uomo viene intuito, ma poi anche subito perduto. Il limite umano, il tradimento, fa in modo che l'uomo non sia capace di una intera fedeltà a se stesso ed all'altro. Così lo spazio dell'incontro continuamente viene reso vano, quando l'uomo si rivolge verso l'altro uomo non per contemplare il suo mistero, non per essere introdotto da lui nella propria verità, ma per assoggettarlo e per dominarlo. Proprio l'esperienza umanissima del tradimento e del limite genera quel cinismo, quella convinzione che sia inutile o impossibile dare credito intero alla speranza originaria dell'uomo che è, in ogni epoca storica sotto vesti diverse, il grande nemico del cristianesimo.

La fede cristiana è tutta contenuta nell'affermazione che in Gesù di Nazareth Dio offre l'accesso definitivo alla verità dell'uomo, offre un incontro capace di una fedeltà radicale. Per vivere questa fedeltà Gesù dovette morire sulla croce. Quando la solitudine dell'uomo rifiuta l'incontro l'ultima testimonianza che le si può rendere è l'accettazione della sofferenza, e in questo appunto consiste la croce. Coloro però che accolgono questa testimonianza e si lasciano battezzare nell'acqua e nello spirito sono introdotti in quello spazio interiore che è la verità dell'uomo ed acquistano anche la capacità di introdurre in quello spazio altri uomini. Quando essi accolgono nella loro comunione di vita un altro uomo, lo introducono appunto in questo spazio che loro è stato rivelato ed accogliendolo nella propria amicizia lo introducono al tempo stesso nella sua più intima verità.

Questa fu anche la grande intuizione di Francesco: seguire Cristo per essere introdotti da Lui alla verità, riscoprire nel suo vero volto il proprio volto interiore. Chi comprende questo non esita a lasciare tutti i propri beni per conquistare *quello spazio in cui soltanto l'uomo veramente è re*. Esso è il regno di Dio che inizia in questo mondo. A questo regno Francesco diede il nome di *povertà*. Non si entra infatti nella verità dell'uomo se non si è capaci di guardare a se stessi ed agli uomini in modo pienamente umano e cioè *interamente spogli del desiderio di possedere*, di fare dell'altro uno strumento per il proprio potere.

Questo incontro che rivela l'umano dà un criterio nuovo di comprensione e di azione nel mondo. Per questo la povertà francescana è intimamente legata con *una particolare esperienza di libertà*. Occorre avere uno spirito realmente libero per dare tutti i propri beni ai poveri, per rinunciare ad ogni forma di possesso. Occorre cioè avere messo interamente il proprio cuore in qualcosa che nessuno può possedere per rinunciare a qualunque forma di proprietà. D'altro canto questa rinuncia fa crescere nella libertà ed anche in un altro tipo di possesso delle cose; quel possesso che non nasce dal sottoporle al proprio arbitrio ma dall'incontrarle nella verità. Soprattutto l'uomo del nostro tempo sembra avere perduto la

capacità di incontrare le cose ed anche gli uomini *nella verità*. Davanti ad una cosa o ad un animale la prima domanda che affiora è usualmente <<a cosa serve?>> oppure <<quanto costa?>>. Davanti ad una persona prima di poter reagire liberamente ai veri e propri valori personalistici di cui essa è portatrice (la bellezza, la bontà, la giustizia etc..) ci si domanda <<in che modo può servirmi? in che modo può essermi utile?>>. D'altro canto, ultimamente, *ciò che mi serve* coincide con *ciò che serve al mio comodo*, oppure *ciò che mi porta del denaro*.

L'uomo che ha imparato a guardare così al mondo non è più capace di vederlo. Non contempla le cose, se non sotto quella forma e quel punto di vista assolutamente unilaterale per cui esse sono *delle merci*.

La povertà francescana è invece una educazione ad incontrare le cose in tutta la multiforme ricchezza che Dio ha loro donato nell'atto della creazione e, quindi, soprattutto per quell'aspetto in cui esse sono *segni della presenza di Dio*. Dio, dunque, si fa presente nelle cose soprattutto sotto l'aspetto della bellezza. Per contemplare la bellezza è però necessario uno sguardo puro, distaccato, disinteressato. Devo avere amore a ciò che è perché, è, per amore suo, e non per l'utile che io posso trarne. Ma non è possibile amare davvero le cose per quello che esse sono se non le amiamo *per amore di Dio*, scorgendo in esse un riflesso dell'eterna bontà, bellezza ed amore di Dio. Allora l'oggetto è riscattato da tutti i suoi limiti, che possono essere accettati con fraterna comprensione e condivisione, perché anche noi, come creature mortali, siamo pieni di imperfezioni, ma anche in noi è presente la somiglianza con il divino.

Questo atteggiamento di povertà permette di contemplare la grandezza e la bellezza del mondo attraverso la banalità del quotidiano e quasi trapassandola. Questo atteggiamento, che rivela la bellezza della natura, è poi particolarmente decisivo quando noi siamo di fronte alla persona dell'uomo. In un certo senso tutta la morale cristiana si può ridurre al comandamento di *rispettare la persona in se stesso e negli altri*. Il comandamento dell'amore, infatti, non ha un contenuto sentimentale ma è al contrario ciò che di più oggettivo si possa immaginare: si tratta di riconoscere che la persona ha una dignità così grande che non posso mai farne uno strumento per un fine di ordine inferiore, per soddisfare il mio comodo o il mio piacere. L'uomo, che è *anche* un animale, è continuamente influenzato nel suo comportamento dai grandi istinti animali della autoconservazione e della sessualità. Per un aspetto importante la vita morale consiste proprio nell'impegno per attrarre questi istinti nella sfera della vita personale, per soddisfarli non in qualsiasi modo ma in un modo degno della persona, senza fare della

persona dell'altro uno strumento per il soddisfacimento dell'istinto, ma facendo piuttosto dell'istinto uno strumento per la realizzazione della persona in se stesso e nell'altro.

La profonda razionalità della vita morale cristiana non può però apparirci se prima non conquistiamo uno sguardo disinteressato sulla persona dell'altro e quindi una capacità di *volere il suo bene*. Amare, volere bene, significa essenzialmente *volere il bene dell'altro*. Senza un originario stupore davanti alla sua bellezza, al bene racchiuso nella sua forma, non è possibile davvero amare o volere bene. Gli antichi distinguevano un <<amor concupiscentiae>> in cui l'altro è amato perché è *un bene per me*, perché quindi in un modo o in un altro *può essermi utile*, da un <<amor benevolentiae>>, in cui l'altro è amato disinteressatamente in modo tale che *voglio che avvenga il suo bene*, se necessario anche con il sacrificio del mio comodo. L'atteggiamento della povertà è quello che introduce all'amore. In questo senso la scoperta di Francesco è la scoperta del cristianesimo. Non si tratta di un valore particolarmente bello ma in un certo senso facoltativo, dal quale il cristiano comune, l'uomo normale può essere dispensato. Eccezionali, fuori dell'ordinario possono essere e sono le forme scelte da Francesco per rendere testimonianza a questo valore, per richiamarlo alla memoria di una cristianità che sembrava averlo dimenticato ed avere quindi smarrito l'autentica prospettiva del cristianesimo. Il valore in se stesso appartiene invece all'essenza del cristianesimo, tanto che non è possibile nemmeno vivere la più ordinaria vocazione cristiana, amare una donna, formare una famiglia, avere dei figli, senza fondarsi su di esso. Anzi, proprio la vita della famiglia, come quella di qualsiasi vocazione cristiana, costituisce una particolare pedagogia al valore della povertà. E' questo, del resto, ciò che Francesco stesso intuisce quando dà vita al terz'ordine.

Noi oggi siamo inclini a pensare al francescanesimo come ad un ordine religioso che coltiva un tipo particolare di spiritualità ed ha magari anche (ma ciò era vero nel passato più che nel presente) un suo tipo particolare di teologia. Non è però questa l'immagine che ci forniscono le fonti francescane delle origini. E' abbastanza dubbio che Francesco volesse fondare un ordine religioso. In ogni caso la fondazione dell'ordine non esauriva il suo programma. Ciò che a lui importava era indicare a tutti un valore essenziale perché fosse possibile ricostruire una familiarità con Cristo, perché la fede potesse tornare ad avere quella evidenza originaria che ebbe per gli apostoli e per i primi discepoli. Attorno a questa indicazione *crebbe un movimento*. I movimenti sono in genere il modo in cui lo Spirito aiuta la Chiesa a vincere i momenti di difficoltà, a trovare in se stessa l'evidenza della verità quando la continuità di una tradizione pare spezzata e quindi il cristianesimo, secondo la sapienza del mondo, pare essere finito.

Con la riforma gregoriana e con i grandi ordini monastici la Chiesa penetrò nel mondo delle campagne, che diveniva centrale nel nuovo modo di produrre e di vivere che seguì alla decadenza della vita urbana ed alla fine dell'Impero Romano d'Occidente. San Benedetto fu l'iniziatore di questo grande movimento che rese nuovamente presente il cristianesimo nel mondo come risposta adeguata alla ricerca di valore e significato della vita propria dell'uomo di quel tempo. Con i grandi ordini mendicanti (e qui è d'obbligo ricordare, accanto a Francesco, Domenico di Guzman ed i suoi seguaci) la Chiesa penetra nel mondo cittadino che si va ricostituendo attraverso l'originale esperienza storica del Comune e rinasce in un certo senso all'interno di essa.

Sia nel caso di Benedetto come in quello di Francesco all'origine sta l'avvenimento della conversione personale a Cristo da parte di un uomo di quel tempo che offre tutta la propria umanità e tutta la rinnova, tutta la inserisce in quello spazio spirituale nuovo ed impensato che è aperto dall'avvenimento della Resurrezione. In questo modo, attraverso il santo che è un alter Christus, Benedetto come Francesco, diventa possibile tornare ad essere contemporanei di Gesù di Nazareth senza cessare di essere uomini del proprio tempo; è infatti Gesù di Nazareth ad entrare, attraverso il santo, nel nostro tempo ed a segnare la strada che dalla nostra condizione storica conduce a lui.

Certamente Francesco, come Benedetto, è anche il fondatore di una famiglia spirituale, specifica e distinta dalle altre, che ben a ragione reclama una particolare vicinanza al suo spirito. Tuttavia questa famiglia custodisce gelosamente nella sua purezza un dono che appartiene a tutta la Chiesa, anzi semplicemente appartiene all'uomo. Attraverso mille mediazioni ed anche spesso con molti travestimenti lo spirito di Francesco è penetrato in tutta la nostra cultura, è divenuto un patrimonio comune.

E' necessario che esistano le diverse famiglie francescane, così come è necessario che esistano le diverse famiglie benedettine, per evitare che la singolarità di quella testimonianza sia dimenticata, per evitare che essa finisca con il rimanere dispersa nel tempo. Tuttavia senza lo spirito di Francesco che vive, fuori dell'ordine, nel mondo ci sarebbe oggi impossibile contemplare un'opera come la *Divina Commedia* di Dante o la *Summa Theologica* di S. Tommaso d'Aquino, per citare solo due delle opere geniali attraverso cui lo spirito di Francesco (e di Domenico) è penetrato in tutta la nostra civilizzazione, dando vita, dopo la crisi del secolo XII, ad una nuova tradizione, e ad una nuova fioritura. Chi guarda alla storia della cultura con sguardo superficiale sarà portato ad opporre l'assoluta semplicità della vita e della dottrina di Francesco alle complesse e meditate architetture intellettuali di queste due opere. Tuttavia attraverso di esse si dispiega, articolandosi, esattamente il medesimo principio spirituale intuito da Francesco:

la possibilità di abbracciare con uno sguardo purificato tutto il reale, quando questo sguardo sia maturato dalla povertà attraverso la consegna della propria persona a Cristo. Il sentimento della natura che segna la cultura occidentale e che è anche il principio della stessa nascita dello spirito scientifico non si può comprendere fuori di questa purificazione dello sguardo dell'uomo nel suo rapporto con le cose e fuori di questa nuova relazione fra gli uomini che la povertà del cuore rende possibile. L'antichità classica sviluppa in modo eccellente gli strumenti della conoscenza matematica della natura ed anche la capacità di una contemplazione disinteressata. Essa però ha un concetto troppo angusto dell'uomo e della sua dignità per applicare sistematicamente questo sapere al miglioramento delle condizioni di vita e di lavoro degli uomini. Il lavoro penoso, quello che trasforma la natura con lo sforzo del corpo, con il sudore e talora con il sangue, era prerogativa degli schiavi. Anzi, il distacco necessario alla contemplazione disinteressata era ottenuto proprio separandosi dalla necessità di guadagnarsi la vita con la propria fatica, e questa separazione avveniva attraverso il lavoro dello schiavo. E' con il cristianesimo che entra nel mondo l'idea che *non esiste una opposizione di principio fra la contemplazione ed il lavoro*, ma, piuttosto, solo fra la contemplazione e lo spirito di possesso. E' questa la verità che ci tramanda l'antico motto benedettino: <<Ora et labora>>, ma è anche, questo, il nocciolo dell'insegnamento francescano. E' in questo clima spirituale che nasce l'idea di sottoporre la natura ad una osservazione sistematica e di usare i risultati di questa osservazione per migliorare la vita dell'uomo sulla terra. Perché si possa giungere a questi risultati, certamente, sarà necessario un cammino lungo e faticoso che copre diversi secoli a partire dal tempo di Francesco. Tuttavia di questo cammino, che termina infine con la fondazione di una nuova scienza e di una nuova relazione fra scienza, tecnologia e lavoro la rivoluzione spirituale francescana è una indispensabile premessa.

La stessa cosa può essere detta rispetto a quelle idee di dignità dell'uomo, giustizia, eguaglianza che sono uno dei contenuti fondamentali della nostra cultura.

Tuttavia, se il francescanesimo appartiene alla genesi dell'uomo moderno, in esso è anche presente un elemento che lo oppone alla modernità, o almeno alla forma che la modernità ha assunto nelle diverse filosofie dell'immanenza che si sono prese il compito di interpretarla. Si tratta del modo di concepire la libertà e della relazione fra la povertà e la libertà. Le ideologie della modernità tendono a pensare la libertà come *arbitrio dell'uomo*, come un *fare quello che pare e piace*. Concepita in questo modo la libertà non può essere separata dalla forza e dalla proprietà, sia questa individuale o collettiva. Diceva molto bene l'Hegel, da questo punto di vista, che la proprietà è la sfera di espressione e realizzazione esterna della libertà.

Non a caso, del resto, il problema della proprietà sta al centro anche dell'opera di Marx (anche se in questo caso si mira al trascendimento della proprietà individuale in una proprietà collettiva). Nella concezione francescana, invece, la libertà ha a che fare, piuttosto che con l'arbitrio, con l'obbedienza. Il tema della libertà, cioè, è legato a quello della *obbedienza alla verità*. Quando noi affermiamo che l'uomo è libero, se prendiamo questa espressione in tutta la profondità che le appartiene, noi sosteniamo prima di tutto che esso è capace di elevarsi al di sopra dei condizionamenti interni ed esterni che dà al suo agire l'impulso delle circostanze e della passioni. Chi pone il proprio cuore in una cosa creata è perciò stesso ricattabile da parte di chi ha il potere di distruggere quella cosa creata. E' così che gli uomini che pongono la libertà nell'arbitrio, sono poi in fondo condannati alla servitù quando cadono sotto il ricatto che loro impone chi ha il potere di privarli dell'affetto in cui hanno riposto il proprio bene. Chi pone il proprio cuore ed il proprio tesoro nella verità è invece libero da qualunque ricatto.

Egli infatti dipende non dal potere di chi può distruggere ma da quello di chi può creare. Chi ama obbedisce, ma non per il timore che qualcosa possa essergli tolto (sarebbe quello ancora un amore vile e preoccupato di sé, un <<amor concupiscentiae>> e non un amore autentico, un <<amore benevolentiae>>); piuttosto invece per la speranza che qualcosa di nuovo possa essere creato, che si compia quel presagio di bellezza e bontà che lo ha colpito e sta all'inizio del suo amore.

Mentre nella posizione che abbiamo esaminato per prima la libertà, pensata come arbitrio, si converte necessariamente in servitù verso le proprie passioni e verso gli altri uomini che ci dominano utilizzando la forza delle nostre stesse passioni, adesso invece la libertà pensata come obbedienza si converte in vera e totale indipendenza rispetto a qualunque condizionamento ed a qualunque prepotenza umana. La perfetta libertà consiste infatti semplicemente nel non obbedire a nessuno se non a Dio, e nel servire tutti per amore di Dio.

Nel nostro secolo questa unità della libertà e della povertà l'ha testimoniata nel modo più compiuto un umile figlio di S. Francesco che di recente è stato elevato all'onore degli altari e proclamato santo, il Padre Massimiliano Maria Kolbe.

Imprigionato nel campo di concentramento di Auschwitz, quando i capi del campo decisero di sottoporre i prigionieri ad una decimazione uccidendone per fame uno su dieci, il Padre Kolbe offrì la sua vita in cambio di quella di un suo compagno di sventura che era padre di molti figli. L'offerta fu accettata ed il Padre Kolbe dopo avere assistito fino alla fine tutti gli altri condannati, dopo una lunghissima agonia anch'egli morì.

Su questo esempio oggi è necessario riflettere se vogliamo comprendere il senso autentico della povertà francescana come via alla piena libertà dell'uomo, e quindi se vogliamo intendere adeguatamente *il modo in cui il messaggio francescano è attuale oggi per noi*. Ci aiuta in questo il Papa che, nella sua omelia della messa detta ad Auschwitz nel corso del Suo pellegrinaggio in Polonia, ha profondamente commentato il gesto di questo *martire* dei nostri tempi. In primo luogo bisogna osservare proprio questo, che il S. Padre ha qualificato il destino di Kolbe come martirio, e lo ha ripetuto nel modo più solenne nel corso della omelia tenuta poi per la canonizzazione di questo frate francescano.

Martire significa testimone. Martiri sono coloro che danno la vita per rendere testimonianza alla fede cristiana; e quindi da un certo punto di vista Kolbe non può essere considerato un martire, il suo può apparire piuttosto un semplice atto di eroismo e generosità umana, compiuto in favore di un altro uomo. Ma, spiega il Papa nella Sua omelia di Auschwitz, la dignità ed il valore della persona umana sono connessi in un modo così intimo con l'avvenimento della Rivelazione da essere indisciungibili da esso. Per questo la morte di Kolbe per rendere una testimonianza sull'uomo può e deve giustamente essere chiamata martirio.

Ma in che cosa consiste questa testimonianza sull'uomo, in che senso la morte di Kolbe è una testimonianza? Il campo di Auschwitz, spiega il Papa, fu costruito in un certo senso per dimostrare una tesi filosofica. Come gli altri campi di sterminio ed i lager della Russia sovietica esso doveva dimostrare che l'umanità è ciò che vi è di più superficiale nell'uomo stesso, che non esiste la libertà e che l'uomo può essere condizionato a fare qualsiasi cura da un potere sufficientemente brutale e scientificamente organizzato. Esso doveva dimostrare in modo sperimentale la verità del materialismo e del determinismo distruggendo quella illusione che gli uomini chiamato Spirito. Invece il gesto di Kolbe inverte il significato filosofico di Auschwitz e fornisce la dimostrazione sperimentale del fatto che *l'umano è ciò che di più profondo vi è in ogni uomo* e che l'uomo può attraverso la decisione della sua libertà che riconosce ed ama la verità elevarsi al di sopra di ogni condizionamento, sottrarsi ad ogni ricatto, compreso quello sanguinoso e terribile che ha come oggetto l'uomo stesso. E' proprio per questo che quella di Kolbe è *una testimonianza resa all'uomo*.. Per questo Kolbe è un martire della causa dell'uomo. Egli è però anche, al tempo stesso, un martire cristiano. E' infatti la fede ciò che rende capace Kolbe di conoscere e vivere con tanta profondità *ciò che è l'uomo*. E' il cristianesimo vissuto attraverso l'esempio di Francesco e sulla via segnata da lui. E' la concezione francescana della povertà, assimilata profondamente, ciò che dà a Kolbe la libertà necessaria per questa

testimonianza. Libertà che nasce dall'obbedienza, dalla rinuncia a se stessi per affermare quell'incontro e quell'avvenimento in cui abbiamo incontrato la verità.

La povertà è infatti l'abitudine a paragonare tutto all'incontro con Cristo, in cui Dio ha manifestato definitivamente ciò che è l'uomo; è la capacità di vivere ogni incontro ed ogni fascino dentro quell'incontro e quel fascino originario che dona all'uomo la vera libertà.

Possiamo dire che questo è l'insegnamento di Francesco vissuto ed attualizzato nel nostro tempo. Possiamo dire anche, ancora più semplicemente e radicalmente, che questo è il cristianesimo di cui Francesco ha riscoperto e riadattato la via.

Rocco Buttiglione

Conferenza tenuta il 30 aprile 1982
nella Sala delle riunioni della
Società Tarquiniense d'Arte e Storia